الاستشراق الأوربي والفلسفة العربية الإسلامية : دراسة نقدية

حميدات ميلود
قسم علم النفس وعلوم التربية
جامعة الأغــواط

تناول الاستشراق كلّ قضايا الفكر العربي الإسلامي، مستخدما في ذلك مناهجه ووسائله في ذلك. ومن أهمّ الموضوعات التي عالجها الاستشراق، موضوع الفلسفة العربية الإسلامية، والتي تعبّر عن إبداعات العقل العربي، في تحليل الواقع، وبناء النظريات في مجالات التفكير المختلفة، وقد اتّخذ الاستشراق مواقف مسبقة، ورؤية ذاتية من الفلسفة العربية، أملتها ظروف تاريخية عدائية، ونظرة تعالي ذاتية تسيطر على التفكير الغربي في تناوله لموضوعات الإسلام.

وفي هذا البحث سنتناول بالتحليل تلك المواقف الذاتية من التفكير الفلسفي عند المسلمين، من خلال نماذج تبين سيطرة الترعة المركزية الغربية، وافتقار المستشرقين للموضوعية، وأصول المنهج العلمي عندما يتعلّق الأمر بقضايا الفكر الإسلامي، وسنثبت من خلال هذا البحث تهافت الطرح الاستشراقي، مستخدمين أدلّة موضوعية، هادفين إلى تصحيح الرؤية وإعادة الاعتبار إلى حلقة مهمّة في تطوّر الحضارة الإنسانية، ألا وهي الإسهام العلمي والفلسفي للعلماء المسلمين.

– مفهـــوم الاستشراق:

الاستشراق كلمة عربية على وزن استفعال ويعني بصورة عامة تخصص باحثين غربيين في دراسة كل ما يتعلق بالشرق[1]، ويطلق على هؤلاء الباحثين مصطلح المستشرقين[2].

كما يعرّف الاستشراق بأنّه: "مجموعة المباحث التي تتناول بالدراسة الشعوب الشرقية، ولغاتها وتاريخها وحضاراتها، أو هو تذوق أشياء الشرق"[3]

ويفهم مما سبق أنّ الاستشراق كلمة مشتقّة من الشرق، الذي أصبح يعني خاصّة الشرق العربي الإسلامي.

ولهذا قدّم الاستشراق نفسه دائما على أساس أنّه منهج موضوعي لدراسة قضايا الشرق، كما أكّد على التمايز بين الشرق والغرب، في الفكر والمنهج والممارسة، والانتماء الديني والأيديولوجي، وانطلاقا من هذه المعطيات تطور كذلك مفهوم الاستشراق وأصبح يعرّف بأنّه: "أسلوب من الفكر قائم على تمييز إنطولوجي (وجودي)، وإبستمولوجي (معرفي) بين الشرق والغرب، والتمييز بينهما بوصف هذا التمييز نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة، من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية، والمسائل السياسية التي تتعلق بالشرق وعاداته وعقله وقدره وما إلى ذلك"[4].

---

[1] – الشرق: مصطلح قديم ظهر بسبب الاعتقاد بأن البحر الأبيض المتوسط يقع وسط العالم، وبناءا على ذلك تتحدد الجهات وقد استمر المصطلح للدلالة على البلاد العربية، وشمال إفريقيا، كما يطلق على الهند.

[2] – المستشرق: هو الباحث الأوروبي أو الأمريكي الذي يقوم بدراسة تراث الشرق وكل ما يتصل به، وقد تخصص المستشرقون في جوانب متعددة من تاريخ الشرق، وموضوعاته كالفلسفة، والتصوف، وعلوم اللغة والشرع، وأدى ذلك إلى نشأة هيئة المستشرقين في (مؤتمر المستشرقين) التي تعقد اجتماعا كل ثلاث سنوات، كان أولها في باريس سنة 1874.

[3]– LAROUSE 1991, p 689.

[4] – إدوارد سعيد: الاستشراق، تعريب: كمال أبي ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984، ص38.

وقد أصبح هذا التمييز بين الشرق والغرب، والنظرة الاستعلائية الغربية أساس الاستشراق حديثا، إذ أنّ: "جوهر الاستشراق هو التمييز الذي لا يمكن استئصاله، بين تفوق غربي ودونية شرقية"[1].

ولذلك يتعامل الاستشراق مع الشرق ككيان ستاتيكي ثابت، وكظاهرة تثير اهتمام وشهية الغرب لإثبات تفوقه، ويصبح الاستشراق عملا منظما يقوم به الغرب، لدراسة واكتشاف كلّ ما يتعلّق بالشرق من لغات وثقافات، ودين وتقاليد، وعادات ومميزات فكرية، وذلك لتحقيق أهداف كثيرة دينية تبشيرية، أو سياسية استعمارية، أو اقتصادية تجارية، أو عملية علمية.

وإذا كانت التعريفات لا تحدّد في الاستشراق سوى الماهية، دون الأهداف، فإنّ فحص الاستشراق كفعل أو ممارسة في الواقع يكشف عن أهداف ضمنية أو صريحة، تكشف لنا عنها دراسة تاريخ ظهور الاستشراق وارتباطه بالمؤسسات التبشيرية والاستعمارية، إذا كانت "رغبة التبشير بالمسيحية في الشرق، فاستلزم هذا دراسة اللغة العربية على أيدي المستشرقين، ومن هنا تلاقت وجهة الاستعمار، ووجهة التبشير، ووجهة الاستشراق"[2]. حيث لم يكن يتسنى للمبشر أداء عمله، إلا إذا كان يحسن آداب الشرق.

وقد ازدادت أهمّية الاستشراق بالنسبة للمراجع السياسية والدينية الأوربية، في القرن التاسع عشر، وذلك لما وجدته المؤسّسات التبشيرية، وأوربا الاستعمارية من أهمية كبرى للمستشرق كسند في سياستها لتسهيل عمل البعثات التبشيرية والعسكرية لاستغلال وغزو الشعوب العربية.

لهذا يعتبر الاستشراق من أهمّ أدوات الغزو الفكري، التي أثّرت تأثيرا فعّالا في تمكين الاستعمار وتجسيد التبعية الثقافية، وذلك حين استهدف الاستشراق

1- المرجع نفسه، ص 42.

2- التصوف عند المستشرقين، ص 8، (سلسلة الثقافة الإسلامية) نقلا عن نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1980، ج3، ص613.

خدمة الاستعمار ببعث التخاذل والشعور بالنقص في نفوس الشعوب العربية الإسلامية، لأنّ جهود المستشرقين أنصبّت على دراسة التراث العربي الإسلامي، والقيم الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية، والتوصّل بعد ذلك إلى نتائج تحددها ميول وأهداف مسبقة، ثمّ يتمّ نشر تلك النتائج على أنها حقائق موضوعية لا نقاش فيها، وذلك عن طريق المجّلات والكتب والمحاضرات والندوات وعلى نطاق واسع في العالم الغربي. ثمّ تروّج في المجتمعات العربية، وسنبرز ذلك بتوسع عندما نتكّلم عن طبيعة المنهجية التي يستخدمها الاستشراق في التعامل مع قضايا الفلسفة الإسلامية.

وتأكيدا لما تقدم وزيادة في إبراز طبيعة الاستشراق حديثا نلاحظ أن الاستشراق أصبح اليوم " عبارة عن مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق، بإصدار تقريرات حوله، وهو أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه (أي إعادة صياغته) وامتلاك السيادة عليه"[1].

وهذا ما يؤكّده تأمّل الاستشراق الذي أصبح يمثل مؤسسات ثقافية مركزية قوية، تدعمها المؤسسات الرسمية في الدول الغربية، بل يشكل قطاعا استراتيجيا في وكالات الاستخبارات، ومراكز التجسس الغربية لأهمية التقارير التي يقدّمها والشاملة لمجالات فكرية واقتصادية وسياسية، مما جعل الاستشراق ينتج كمّا هائلا من المؤلّفات، "فقد قدّر أن حوالي 60.000 كتابا، تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و1950 في الغرب، وليس ثمة ما يقارب هذا العدد أي مقربة من الكتب الشرقية عن الغرب، فالاستشراق من حيث هو جهاز ثقافي، هو عدوانية، ونشاط، ومحاكمة...فالشرق وجد من أجل الغرب، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين"[2].

---

[1]- إدوارد سعيد: مرجع مذكور سابقا، ص9.

[2]- المرجع نفسه، ص 216.

وأصبح الاستشراق أكثر تخصّصا وتركيزا على موضوع الإسلام ومجالاته، مستخدما في ذلك مناهجه، إلى حدّ أنّ المنهج الاستشراقي أصبح جزءا أساسيا من الاستشراق نفسه، وتحدّد الاستشراق "كمنهج وكمحاولة فكرية لفهم الإسلام عقيدة وحضارة وتراثا، كان دافعه الأصيل العمل من أجل إنكار المقومات الثقافية والروحية في ماضي الأمّة، والتنديد والاستخفاف بها"[1].

ولما كان اهتمام المستشرقين ينصب على الإسلام وموضوعاته، فقد أنشئوا علم الإسلاميات (Islamologie)، وهم يحاولون بذلك إعطاء الصبغة العلمية لدراستهم ونتائجهم، وما يؤكد ذلك تعريفهم لهذا المبحث: "موضوع (علم الإسلاميات) هو الدراسة العلمية للدين الذي يعتنقه المسلمون، وتأثيره على المجالات المختلفة للنشاط الإنساني، فالدراسة تتعلق إذا بالعقيدة المحمدية، وكل المعلومات التي تطورت في إطارها، أو من خلال التيارات المخالفة لها، كما تهتم الدراسة بانتشار الإسلام والمفاسد التاريخية للدول الإسلامية، أنها تدرس الحياة الثقافية في البلدان الإسلامية..." [2]

والحقيقة أنّنا بعد تعريف الاستشراق نميل إلى التأكيد على أبعاد الاستشراق التي يحدّدها التعريف السابق. إذ لم يعد الاستشراق مجرّد دراسة بريئة للشرق، وإنما صار منهجا ووسيلة هامّة من أدوات الغزو الفكري، الذي اعتمدها الغرب بصورة عامّة، وأوربا بصورة خاصة في تعاملها مع العالم الإسلامي، ولهذا سنهتمّ بالاستشراق من هذه الزاوية أي كمنهج ووسيلة ونتطرّق لذلك إلى الوقائع والنتائج. وليس الغرض تحليل الاستشراق بصورة عامة، وإنما محاولة كشف منهجيته والمجالات التي تعاملَ معها والأهداف المتوخّاة من ذلك.

[1] - عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، ب ت، ص4.
[2] - Pareja F.M et al : Islamologie, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964, P1.

- الفلسفة والاستـــشراق:

إنّ أهمّية الفلسفة كنتاج عقلي يرتبط بمدى التطور الحضاري والفكري والعلمي لمجتمع أو أمة من الأمم، يجعل من الفلسفة مرآة صادقة عن التفكير، ومدى المعقولية والتأمل اللذين تمتاز بهما الأمم في تحليلها للواقع الاجتماعي، ونظرتها إلى الكون والوجود بصفة عامة.

من هذا المنطلق كان اهتمام المستشرقين ومفكّري الغرب بالفكر الفلسفي عند المسلمين، ولم يخف الغرض من ذلك، وإن بدا في أشكال وألوان مختلفة. ولكن توحّدت منهجيتهم في التعامل مع ما أنتجه المسلمون. وسنلمس ذلك من خلال تتبعنا وتحليلنا لبعض المواقف، التي اتخذها بعض المستشرقين ممن تناولوا الفلسفة العربية الإسلامية، والذين أصبحت أعمالهم مرجعا أساسيا في أعمال الكثير من المسلمين، أو من جاء بعدهم من المستشرقين.

من بين أساطين المستشرقين في ميدان الفلسفة الإسلامية:

(أرنست رينان Renan Ernest)(1823، 1892).

(لويس ماسينونLouis Massignon)(1883، 1962).

(هنري كوربان Henri Corbin)(1903، 1962).

(ت .جي ديبور)(T.J de Boer)(1866، 1924).

وسنتّخذ من مواقف هؤلاء المستشرقين، وبعض نتائجهم نماذج لتحديد الرؤية الاستشراقية ومنهجيتها في الفلسفة، وهي جزء من منهجية الغزو الفكري بكل وسائله ومناهجه.

إنّ أوّل شبهة تبناها كثير من دارسي الفلسفة الإسلامية من المستشرقين، هي إنكار أصالة الفلسفة الإسلامية. بل وصل بهم التعصب إلى اعتبار العرب والمسلمين غير قادرين على التفلسف في حدّ ذاته.

هذا الموقف العنصري أعتبر قاعدة أساسية لدى بعض المستشرقين لإلغاء كل إبداع لدى الجنس العربي، وهو موقف يرتبط بمواقف التعصب والاستعمار. وأول من قال به الأرستقراطـــي الفرنســـي (**الكونت آرثر دو جوبينو**)[1] (**ت1882م**) وهو الاعتقاد بتفوق الشعوب الآرية على الشعوب السامية، ويرجع التصنيف إلى بحوث في مجال اللغات تزعم أنها وجدت لغة مشتركة أصلية تجمع الشعوب الهندية الأوربية، وهي تختلف عن اللغة التي تستخدمها الشعوب السامية.

وعلى أساس ذلك قسمت الشعوب إلى آرية متفوقة ومبدعة للحضارة، وشعوب سامية متخلفة لطبيعة تفكيرها، وليس لها أي قدرة على إنتاج مظاهر الحضارة.

وأعتبر هذا الطرح العنصري المتهافت، كأنّه حقيقة علمية لا مجال للشك فيها، رغم أنّه "لم يستطع أحد من العلماء أن يأتي بسند علمي واحد، على أن السلالة الآرية كانت موجودة أصلا"[2]. ويكفي البشرية الويلات التي عرفها العالم من تبني ألمانيا لهذه الفكرة العنصرية.

وللتدليل على ما سبق ذكره نحلل مواقف وأقوال بعض المستشرقين. حيث يقول(**دي بور**)(**1866، 1942م**): "لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرّقة لا رباط بينها"[3].

وما يلاحظ أنّ هذا الموقف يصرّح به منذ الصفحة الثالثة عشر من كتابه، وذلك قبل التطرّق إلى أيّ شي عن الفلسفة العربية الإسلامية. بينما الواجب في أصول المنهج العلمي، أن لا يطرح هذا الحكم مسبقا، بل يمكن أن يكون نتيجة يتوصل إليها، لا أن يطلق من الأول ويُعمل على تبريره.

---

[1] – عبد الحليم محمود: **التفكير الفلسفي في الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص264.

[2] – المرجع نفسه، ص 265.

[3] – ج ـــ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط5، بيروت، 1981، ص 13.

وأعتبر هذا الموقف قاعدة لدى أغلب المستشرقين، ليتم نشره والتأكيد عليه في كتاباتهم إذ يقول(**هاملتون جيب**)(**1895، 1971م**): "صحيح يوجد عدد كبير من الفلاسفة لدى الشعوب الإسلامية، وأنّ بعضهم عرب، إلاّ أنّ هؤلاء يشكّلون استثناء، إنّ عقلية العربي سواء باحتكاكها مع العالم الخارجي، أو بعمليات الفكر، لا يمكن أن تتحرر من هذا الميل الذي لا يقاوم إلى مراقبة الأحداث الملموسة، بشكلها الإفرادي وبصورة مجزأة"[1].

هكذا باسم الدراسة العلمية، والموضوعية في المعالجة تطلق أحكام قاسية تلغي القدرة على التفلسف، والتأمّل لدى الإنسان العربي، وبالتالي يحرم من أيّ اختراع أو إبداع قدّمه في الماضي، وتنفى عنه أيّ قدرة للإبداع في الحاضر والمستقبل، بدعوى أنّ العقول العربية أو الإسلامية عاجزة بالفطرة عن الإبداع عند المستشرقين، وكأنّ ما يطلق عليه الجنس السامي خلق من طبيعة غير التي خلقت منها الشعوب الأخرى.

بعد أن تطرقنا إلى النزعة العنصرية للاستشراق نتناول شبهة ثانية لا تقل عن الأولى قساوة بل تكملها، وهي إرجاع الفلسفة الإسلامية إلى اليونان، واعتبار كل ما أنجزه العقل العربي الإسلامي مجرد تقليد.

وقد نشر هذه الفكرة المستشرق الفرنسي(**أرنست رينان**)(**1823، 1892م**) وتلامذته، ونظرا إلى قدرة هذا المستشرق وشخصيته، كادت هذه الفكرة أن تتحوّل إلى حقيقة مطلقة، وتمّ لها الرواج في أوساط المستشرقين، وانخدع لها وتأثّر بها كثير من الباحثين العرب والمسلمين.

إذ يقول (**رينان**): "ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة...ولم تكن الفلسفة لدى الساميين، غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير إقتداء بالفلسفة اليونانية"[2].

1- هاملتون جيب: **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، تعريب: جماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتب التجاري للطباعة، ط1، بيروت، 1961، ص 33، 34.

2- إرنست رينان: **ابن رشد والرشدية**، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1957، ص 14، 15.

والغريب أنّ (**أرنست رينان**) يقرر منهجية ولا يحترمها حيث يقول: "وقد منعت نفسي، على العموم، من إظهار شعوري حول المعضلات التي يسوقني الموضوع إلى مسّها، أو أنني صنعت ذلك بما يمكن من الاعتدال، مقتصرا على عرضي الدقيق لمشخصات المذاهب وفوارقها"[1].

قبل هذا الموقف لاحظنا كيف تمّ نفي التفلسف عن العرب والمسلمين، وإذا تتبّعنا بعض الأقوال الأخرى اكتشفنا مدى التخبط في المواقف وتكتمل الصورة لدينا. إذ يقول(**رينان**) في نفس المقدمة ونفس المصدر: "ومن الحق البالغ أن يقال...أنّ الفلسفة العربية، حين اتساعها على أساس نقلي، انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص إلى إبداع حقيقي، وهنا أجدني مستعدا للتسليم في أمور، أي أنني عندما عدت إلى تتبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة، وجدت أن المقام الذي جعلت لها دون ما تستحق، فعظم (ابن رشد) في نظري أكثر من أن يصغر"[2].

إنّ المتأمّل لهذه الأقوال يحسّ وكأنّه يقرأ لفيلسوف آخر، ليس هو صاحب الأقوال السابقة، حيث يضيف في هذا السياق: "وحاصل القول أنّ الأفق العقلي الذي مثله علماء العرب، حتى أواخر القرن الثاني عشر، أرفع من العالم النصراني"[3].

هذه المواقف التي لا تفصل بينها إلا صفحات قليلة؛ تدلّ دون شكّ على النوازع والأهواء التي كانت تتصارع في ذهن المستشرق (**رينان**) بين الإنصاف والإجحاف، فهو يدرك قيمة وعظمة الفلسفـــة الإسلامية، إلا أنه أسير الترعة الأوروبية، ويخاف الخروج على تقليد عـــام في أوربا، هو الحط من شأن الفلسفة العربية الإسلامية، حيث يؤكّد (**رينـــان**) ذلك بقوله: "وقد بدت لي هذه الملاحظات أمرا ضروريا، لاتقاء لوم علـــى عنايتي بمذهب عاد لا يحرّك ساكنا فينا"[4].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 16.

[2]- المرجع نفسه، ص11.

[3]- المرجع والموضع نفسه.

[4]- المرجع نفسه، ص16.

وبهذا ينكشف لنا ذلك التناقض أو التعارض على الأقلّ بين المواقف والأحكام، ومخالفة المنهج الحيادي الذي يدّعي (**رينان**) أنّه يلتزمه.

وقد تنوّعت الدراسات والبحوث لتأكيد تبعية الفلسفة العربية الإسلامية للفلسفة اليونانية حيث يقول (**دي بـــور**): "ومع هذا فشـــأن الفلسفة الإسلامية من الوجهة التاريخية، أكبر من مجرّد الوساطة بين الفلسفة القديمة، والفلسفة المسيحية"[1].

يرى (**دي بور**)(**1866، 1942م**) أنّ الفلسفة الإسلامية لا تمثّل الوساطة بين اليونان وأوربا فحسب، لأنّ ذلك قد لا يحرمها من الإبداع والأصالة، لأنّ الوساطة قد تكون تاريخية لا غير، إذ يؤكّد (**دي بور**) على فكرة أشدّ دهاءً، وهي الدافع إلى دراسته للفلسفة الإسلامية في اعتقاده وهو: "تتبّع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق... ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن أيضا، لأنّه يرينا أوّل محـــاولة للتغـــذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذية أبعد مدى، وأوسع حرّية"[2].

والتأكيد الأخير ينفي عن الفلسفة الإسلامية أيّ إبداع، أو نقد أو تحليل للفلسفة اليونانية، ويؤكّد شيئا واحدا، وهو تشبّع الفكر الفلسفي الإسلامي بالفلسفة اليونانية دون حدود، ولنتصوّر ما تحمله هذه الفكرة من أخطار، أشرنا إلى بعضها سابقا، خاصة التشكيك في أصالة الفكر الإسلامي في مجالات الفقه وأصوله، وعلم الكلام والتصوف والفلسفة بصورة عامة، واعتبار كل ذلك مجرد صورة مستقاة عن اليونان، وكأنّ(**دي بور**) يؤرّخ لحلقة من حلقات الفلسفة اليونانية، لا الفلسفة الإسلامية حيث يؤكد هذا بقوله: « وظلّت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق...لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها"[3].

---

[1]- دي بور: مرجع مذكور سابقا، ص 50.

[2]- المرجع نفسه ، ص51.

[3]- المرجع نفسه، ص50.

بينما تخالف شهادة (**ابن خلدون**) هذا الكلام، عندما يتكلّم عن ترجمة الفلسفة اليونانية ودخولها العالم الإسلامي، ومعرفتهم بحكماء اليونان خاصّة مع خلافة المأمون، ولكنّهم تميّزوا عنها، إذ يقول: "وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة...وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك...وعكف عليها النظار من أهل الإسلام، وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، **وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول**، واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده، ودوّنوا في ذلك الدواوين، **وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم**"[1].

ما يفهم مما سبق أنّ الفلسفة الإسلامية لها خصوصياتها، وموضوعاتها التي تميّزت بها، كما أنّ كبار الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا نقلة سلبيين لأفكار اليونان، بل فهموا الفلسفة اليونانية، وردوا عليها وتجاوزوا كثيرا من أفكارها.

إذ تصدّى (**أبو حامد الغزالي**)(450، 505هـ/1058، 1111م) للفلسفة اليونانية، وكفّر منتحليها في مسائل معيّنة (كالقول بقدم العالم)، ولكنه ارتضى مسائل أخرى وأعتبرها مناهج ضرورية للعقل البشري، (كالمنطق الأرسطي).

بينما احترم وقدّر(**أبو الوليد بن رشد**)(661، 728هـ/1126، 1198م)عقلانية فلاسفة اليونان، وبحث في القرآن الكريم والإسلام، عن عقلانية إسلامية تمجّد العقل وترفعه، فامتدّ تأثير ابن رشد في أوربا قرونا طويلة. في حين اتجه (**أحمد بن تيمية**)(**661، 728هـ/1263، 1328م**) إلى رفض كلّ دعاوي الفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري، ودعا إلى الرجوع إلى عقيدة ومنهج السلف، وأشار إلى ضرورة الاعتماد على التجربة الحسّية، حيث جاء على لسانه: "إنّ الجزئيات المعينة القائمة على الحسّ هي الحقائق الوحيدة المتحقّقة في الأعيان"[2].

---

[1]- عبد الرحمان بن خلدون: **المقدمــة**، مؤسســة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ب ت، ص480، 481.

[2]- علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص206.

وهي إشارة واضحة إلى رفض المنطق الصوري اليوناني، واعتبار الملاحظة والتجربة هي الطرق الموصلة إلى اليقين، وعلى هذا قام المنهج التجريبي.

ويبرز سبق العلماء المسلمين في ذلك جليا، وبفضل إطلاع فلاسفة وعلماء الغرب على أعمال العرب والمسلمين، استطاعوا إدراك أهمية الاستقراء، الذي استخدمه المسلمون في علومهم التجريبية، وخاصة مع (جابر بن حيان) (ت200هـ/804م)، و(الحسن بن الهيثم) (ت430هـ/1038م)، وغيرهم من العلماء.

كما تبرز أصالة المنهج التجريبي عند المسلمين في استخدامه في علومهم الشرعية التي بقت بعيدة عن تأثير المنطق الأرسطي، والفلسفة اليونانية بصورة عامة، وذلك من خلال علم أصول الفقه، وعمل الأصوليين على استنباط علل الأحكام الشرعية، فكان لهم منهجهم العلمي الدقيق.[1]

لم تكتف الرؤية الاستشراقية بالتشكيك في الفلسفة، وإنما امتدّ ذلك إلى كلّ موضوعاتها، أو حتى المباحث البعيدة عن التأثير الخارجي، مثل التصوّف وعلم الكلام وحتى أصول الفقه، فاعتبرت هذه المباحث غير أصيلة، ونسبت إلى مصادر يونانية أو فارسية أو رومانية أو هندية، وذلك تحقيقا لفكرة مسبقة هي نفي الإبداع عن العرب. وقد قام كلّ من (لويس ماسينيون) (1883، 1962م)، (وهـــنري كوربان) (1903، 1979م)، (ورينولد نيكلسون)(1868، 1945م) بمجهودات محمومة في ميدان التصوّف لإثبات علاقته بالمسيحية، والإعلاء من شأن التصوّف الاستشراقي، وإنكار التصوّف السني أو الزهد والتقشّف المستمدّ من القرآن والسنّة، والذي كان عليه كثير من الصحابة والتابعين والعلماء.

ولنتأمّل قول (أرنولد نيكسلون)(1868، 1945م) حول مصادر التصوّف: "لا يصحّ أن نعتبر التصوّف النتيجة الخالصة المحتومة لدراسة القرآن...فالدلائل

---

[1]- راجع في ذلك محمود يعقوبي: **مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصولين وجون ستيوارت مل**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.

التي توفّرت حتى الآن، تدلّنا على أنّ أصوله قد تأثّرت بالزهد المسيحي، والتصوّف اليوناني"[1].

إلا أنّنا نلاحظ أنّ المسلمين قد عُرفوا بالزهد والتصوّف، قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية بكثير، ولهذا فبذور التصوّف مستمدّة من القرآن الكريم، والسنّة النبوية، والظروف التاريخية والاجتماعية للمسلمين، وقد مارسه كبار الصحابة والتابعين، ولعلّ هذه الشهادة لعَلم من أعلام التاريخ كافية لتحديد أصل التصوّف عند المسلمين، إذ يقول(عبد الرحمان بن خلدون)(**732، 807هـ/1332، 1406م**): "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحقّ والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسّلف"[2]. حيث لم يظهر ما يسمّى بالتصوّف الفلسفي إلاّ ابتداء من القرن الخامس الهجري ممثّلا في (شهاب الدين السهروردي) (**ت589هـ**)، (ومحي الدين بن عربي)(**ت 638 هـ**).

أمّا في علم الكلام فقد أبدع المتكلّمون الأشاعرة مذهبا في الجوهر الفرد(الجزء الذي لا يتجزّأ وتتكوّن منه الموجودات) وقد صاغه (**القاضي أبو بكر الباقلاني**)(**338، 403 هـ**)، وإن وجدت الفكرة عند (**أبي الهذيل العلاف المعتزلي**)(**135، 226 هـ**)، إلا أنّ هذا الإبداع حاول المستشرق (**س. بينس — S . Pines**)(**1908، 1990م**) إرجاعه إلى اليونان أو الهنود، ويبرز ذلك من خلال

---

[1]- أرنولد ألن نيكلسون: **التصوف بحث في كتاب تراث الإسلام**، تأليف: جمهرة من المستشرقين بإشراف توماس أرنولد، عربه: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط 3، بيروت، 1978، ص 309.

[2]- عبد الرحمان بن خلدون: مرجع مذكور سابقا، ص 467.

عنوان بحثه: "مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود".[1] وما يوحي به العنوان يبيّن عقدة الاستشراق من كلّ إبداع عربي، وكأنّه يؤكّد من الأوّل أنّ هناك بالضرورة أصلا يونانيا، أو هنديا لمذهب الذرّة عند المسلمين. وكان الأولى أن يدرس مذهب الذرّة عند المسلمين، بدون أيّ فكرة مسبقة، ولا بأس إن وجد التشابه مع ما عرف عند اليونان أو الهنود فالتشابه لا يعني بالضرورة النقل أو التقليد.

ولكن بالنسبة للمستشرق (**س – بينس**) كان الأساس هو تلمّس أيّ أثر لمذهب الذرّة عند المسلمين في الفلسفة اليونانية، فإن لم يكن فهو في أصول هندية، والمهمّ عنده أن لا يكون إبداعا إسلاميا، ولا بأس إن كان هنديا لأنه لا يخرج عن ما يدعى بالحضارة الآرية.

إنّ ظاهر هذه الدراسات إحياء التراث الإسلامي ولكنها تؤرّخ في الحقيقة للتراث الأوروبي في إطار نزعة مركزية أوروبية، ويصبح أكثر ما يستحقّه المسلمون من تقدير هو محافظتهم على فلسفة اليونان، ولذلك تدرس وثائقهم وإبداعاتهم على أنها أرشيف لحضارة وفلسفة اليونان لا غير؛ فإن وجد مبدع عربي كان الأمر غريبا عند المستشرقين، فيفكّرون في تفسير لذلك، لأنّ المحرّك هو المركزية الأوروبية في كلّ شيء.

إذ يقول المستشرق (**إيميل فيلكس قوتيه E.F.Gautier**)(**1864، 1940م**): "إنّ ابن خلدون كان له اهتمام كبير بالنقد، أي أن هذا الشرقي كان يتصوّر التاريخ تصوّرا غربيا...وأنّه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون...فابن خلدون يريد أن يفهم وتلك خاصية غربية، وجدت عند هذا الشخص المسلم".[2]

---

[1]– محمد عابد الجابري: **الرؤية الاستشراقية في الفلسفة**، بحث في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسـلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985، ج 1، ص 326.

[2]– المرجع نفسه، ج2، ص26.

وتبرز العنصرية والتعسف في هذا الموقف المجافي للحقيقة، إذ ثبتت أصالة المنهج الخلدوني، وعدم تأثره لا بالفلسفة اليونانية، ولا حتى بالفلسفة العربية في الأندلس إذ الحق ما جاء على لسان(ابن خلدون) (**732، 808هـ/1332، 1406م**): :بلغنا لهذا العهد، أي هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة، وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعــددة، ودواوينها جامعة متوفرة، وطلبتها متكثرة، والله أعلم بما هنالك"[1].

لعلّ هذه الشهادة من ابن خلدون تثبت أصالة المنهج والموضوع عند المسلمين، في مجالات كثيرة من مجالات تفكيرهم، كما أنّ تناول المسلمين لفلسفات وثقافات غيرهم بالبحث والتحليل، لا ينقص من أصالة تفكيرهم في شيء، وإنما يدل على ثراء ثقافتهم، وقدرتهم على استيعاب كلّ علوم عصرهم، كما يؤكّد أنّ فلاسفة وعلماء الإسلام شركاء في انجازات الحضارة الإنسانية، بالإضافات العلمية والفلسفية التي قدموها في تاريخهم العلمي الطويل.

- الخلاصــــة:

ما نتوصّل إليه بعد استعراضنا للمواقف السابقة، والتي حاولنا أن نوثّقها بالرجوع إلى المصادر الأصلية والدقيقة بقدر ما يتوفّر لنا ذلك، مبرزين التأثير الخطير الذي تعرضت له الفلسفة باعتبارها أرقى مجالات الفكر الإنساني.

ـــ وهو أنّ الرؤية الاستشراقية تصدر عن مركزية فكرية أوربية مختلقة، تتناول الحضارات غير الغربية كموضوع للدراسة، مع نظرة دونية لها، حيث "إنّ التمركز الأوربي قد خلق فعلا خرافة الشرق كتضاد للغرب"[2].

ـــ وقد ظهرت هذه المركزية كمنهج معتمد في الرؤية الاستشراقية للعقيدة والفلسفة والاقتصاد، حيث أرجع الأوربيون تفوّقهم في السابق إلى طابعهم

---

[1]- عبد الرحمان بن خلدون: مرجع مذكور سابقا، ص481.

[2]- سمير أمين: التمركز الأوربي نحو نظرية للثقافة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية والنشر، الجزائر، 1992، ص71.

الأوربي، أو عقيدتهم المسيحية، أو أسلافهم الإغريق، واليوم يرجعون ذلك إلى الأيديولوجية الرأسمالية المعاصرة.

ـ إنّ مناهج التفكير الغربي تنطلق دائما من هذه (المركزية الفكرية) التي تعتبر حضارة الغرب هي الأصل والمركز، وتعتبرها تحققا للعقل والموضوعية، وبالتالي فهي الحقيقة الوحيدة، ويتمّ في المقابل الترويج لفكرة أنّ الحضارات الأخرى، مجرّد ثقافات بدائية هامشية، تقاس على مقياس المركز لتكتسب الاعتراف بها.

ـ رغم أنّ استمرارية تاريخية تمتدّ من اليونان إلى روما، فالقرون الوسطى، فالإقطاع، فالرأسمالية المعاصرة لتفسير ما يدعى بأطروحة التمركز الأوربي، أمر فيه تعسف كبير، إذ نشأ عن هذه الفرضية فرضيات أخرى أكثر عنصرية، ذكرنا بعضها سابقا، منها تقسيم البشر إلى ساميين وآريين، يتبع ذلك لغات سامية، وأخرى هندوأوربية، ثم نقلت العنصرية إلى الدين فتمّ تفسير المسيحية كدين متفوّق على الإسلام، والاعتقادات الشرقية، مع العلم أنّ الديانة المسيحية في حد ذاتها أصولها شرقية.

ـ إنّ الانطلاق من مركزية الحضارة الغربية عنصر موجود في المناهج الغربية الحديثة عند المستشرقين، كما كان موجودا عند أسلافهم من المبشّرين المتعصّبين، وهو موقف ذاتي، قائم على نظرة غير علمية، ولا تاريخية للثقافة والأديان.

ـ لا يمكن تفسير هذه المحاولات الحديثة، إلا بما سعت إليه المحاولات القديمة، من استهداف للعقل الإسلامي وإنجازاته، منكرة عليه أيّ إبداع، ومحاولة إخضاعه للعقل الأوروبي، وهي محاولات يائسة، لأنّ شهادة التاريخ لا يمكن أن تطمسها محاولات البعض، وأصالة الفلسفة الإسلامية بدأت تتأكد لكثير من المشككين، من خلال أعمال المخلصين من العرب، أو من المنصفين من الغرب وهي كثيرة.

ـــ إنّ المطالبة بموضوعية أكبر لدراسة الفلسفة، وإنجازات العقل العربي تصبح أكثر إلحاحا في عصر يتغنى فيه أصحابه بالحرية الفكرية، والمنهج العلمي، وتجنب الأحكام الذاتية المسبقة التي ولدتها عصور الصراع والحروب الصليبية، وذلك للتأسيس لعالم عادل ومنصف، يُعترف فيه لكلّ الشعوب والأمم بإسهاماتها في الحضارة الإنسانية، التي يجب أن تبقى تراثا إنسانيا يستفيد من ثماره المادية والعلمية الجميع، مثلما أسهم الجميع بالأمس، واليوم في الوصول إلى هذه الحضارة.

– مصادر ومراجـــع البحث:

1. إدوارد سعيد: ***الاستشراق***، تعريب: كمال أبي ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984.
2. إرنست رينان: ***ابن رشد والرشدية***، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1957.
3. توماس أرنولد وآخرون، (جمهرة من المستشرقين بإشراف توماس أرنولد): ***تراث الإسلام***، ترجمة فتح الله جرجيس، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978.
4. جيب هاملتون: ***الاتجاهات الحديثة في الإسلام***، تعريب: جماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، ط1، 1961.
5. دي بورـــ ج: ***تاريخ الفلسفة في الإسلام***، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981.
6. سمير أمين: ***التمركز الأوربي نحو نظرية للثقافة***، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية والنشر، الجزائر، 1992.
7. عبد الحليم محمود: ***التفكير الفلسفي في الإسلام***، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.
8. عبد الرحمان بن خلدون: ***المقدمة***، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ب ت.

9. عرفان عبد الحميد: ***المستشرقون والإسلام***، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، ب ت.

10. علي سامي النشار: ***مناهج البحث عند مفكري الإسلام***، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947.

11. مجموعة من الأساتذة: ***مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية***، جزءين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1985.

12. محمود يعقوبي: ***مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل***، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.

13. نجيب العقيقي: ***المستشرقون*** (3أجزاء)، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1980.

14. هاملتون جيب: ***الاتجاهات الحديثة في الإسلام***، تعريب: جماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، ط1، 1961.

1. Larousse illustré 1991.

2. Pareja F.M et al : ***Islamologie***, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964.